

Martín Lutero : perspectivas desde el siglo XXI : [Actas del Congreso Internacional Martín Lutero : 500 años de la Reforma Protestante : Valladolid 16-18 de octubre de 2017]

José Luis Alonso Ponga, Fernando Joven Álvarez, Luis A. Fajardo Vaquero, María Pilar Panero García (Coords.). Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid, 2018, 476 p. ; 24 cm. – (Historia y Sociedad ; 215)
ISBN 978-84-8448-977-1

SOLA SCRIPTURA: LA EVOLUCIÓN DE UNA DIVISA INAMOVIBLE

Pedro Zamora García

1. INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que uno de los pilares fundamentales de todo el Protestantismo —pues es transversal a posturas teológicas y eclesiales incluso antagónicas— es la divisa *Sola Scriptura*. Ante la Escritura, nada ni nadie tiene en materia de fe la razón plena; ninguna iglesia protestante particular, sea del lugar que sea o de la época que sea, puede, basándose en la Escritura, considerarse ‘sacramentalmente plena’ como sí se considera la Iglesia Católica. Ningún intérprete o teólogo protestante puede reclamar para sí la interpretación última de la Escritura. Es por esto que hablamos aquí de la *Sola Scriptura* como «divisa inamovible».

Pero este principio suena a nuestros oídos contemporáneos como un principio excluyente; es más, quizás por los abusos históricos justificados en nombre de la Biblia, y también porque los medios encuentran mucha carne en círculos fundamentalistas o hiper-pentecostalistas que en nombre de la Biblia atacan lo que consideran una relajación moral social o hacen propuestas a cual más estrambótica, es por lo que el principio de la *Sola Scriptura* se asocia popularmente con una fe ignorante que se niega a aceptar las evidencias científicas (el caso del Creacionismo, que lee literalmente el texto de la Creación en seis días, es quizás la mejor ilustración).

Lo interesante del caso, sin embargo, es que es precisamente la divisa *Sola Scriptura* la que ha permitido lo que podría denominarse ‘la libre experimentación’ con el texto sagrado. Es decir, al hacer de la Escritura una autoridad última (infalible) de la que dependen el resto de autoridades eclesiales, estas se convierten inmediatamente en autoridades falibles. No es extraño que un autor católico pudiera decir, no sin ironía pero con acierto: «Si el Protestantismo tiene razón, lo único que nos queda son opiniones falibles acerca de libros infalibles» (Rose, 2014: 95).

La verdad es que es una asección acertada si de lo que se trata es de formular doctrinas a partir de las Escrituras, esto es, si en última instancia se trata solo de extraer información veraz, ya sea teológica, doctrinal, ética o de cualquier otro tipo. Si es así, el protestantismo tiene un problema epistemológico (aunque, bien mirado, ¿qué confesión religiosa no lo tiene?).

Pero la *Sola Scriptura* protestante tuvo en su origen una función más vital que intelectual, incluyendo aquí la intelectualidad teológica. La teología que se hacía a partir de las Escrituras tenía como objeto la redención del ser humano, esto es, su transformación conforme al Cristo que encarnaba la voluntad divina. El texto, por tanto, estaba en función de este propósito. Pero esta función vital iría progresivamente quedando desplazada a un segundo plano por la intelectualización de la teología que una segunda generación de reformadores llevaría a cabo. No se trata precisamente de un proceso crítico 'desmitologizador' de las Escrituras, sino todo lo contrario, de un proceso opuesto que haría de ellas una fortaleza racionalmente inexpugnable, hasta convertirse incluso en la medida de toda verdad, también la científica. El texto, por tanto, adquiriría una autoridad epistemológica infinitamente mayor que en el modelo anterior.

Así, la primera y la segunda generación de reformadores nos ofrecen como dos modelos distintos sobre la comprensión de la *Sola Scriptura*. Son dos modelos que de alguna manera han permanecido en el Protestantismo Global creando un vivo debate interno entre ambos modelos, lo que en cierto modo ha servido de acicate creativo para la exégesis protestante. Por eso merece la pena conocerlos.

2. LA PRIMERA GENERACIÓN DE REFORMADORES: LA ESCRITURA EN LUTERO, CALVINO Y MENNO SIMONS

2.1. Lutero

Lutero es heredero de una tradición católica que sostenía la *Prima Scriptura* en materia de fe, pero dará pasos hacia la *Sola Scriptura* rechazando otras autoridades paralelas o derivadas. Su postura la hace explícita en tres lugares clave:

- La Disputa de Leipzig (1519) con Johann Eck, que consiguió empujarle a reconocer su alineamiento con precursores como John Wycliff y Jan Hus. Lutero afirma rotundo (Seitz, 1903: 87):

No está en la mano del romano pontífice o de un inquisidor de la desviación herética el elaborar nuevos artículos de fe, sino juzgar conforme a los fundamentos. Ningún fiel cristiano puede ser forzado a ir más allá de la Sagrada Escritura.

La ley divina prohíbe creer en nada que no haya sido establecido por la divina Escritura o por revelación manifiesta¹.

- *Assertio omnium articulorum*². Encontramos en este escrito su afirmación de que «la Sagrada Escritura se interpreta a sí misma» (*Sacra Scriptura sui ipsius interpres* - WA 7: 97.23), empleando una frase ya usada por Tomás de Aquino para explicar que una parte de la Escritura puede interpretar a otra.
- En la Dieta de Worms (1521) donde Lutero (1977: 175) pronunció estas célebres palabras al final de su apología:

A menos que se me convenza (*wenn ich nicht [...] überzeugt werde*) por el testimonio de la Escritura (*durch Zeugnisse der Schrift*) o por razones evidentes (*oder mit offenbaren Vernunftgründen*) —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la Palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén³.

Notemos el interesante binomio «por el testimonio de la Escritura o / y por razones evidentes». Lutero no otorga aquí, en materia de fe, un estatuto epistemológico de igualdad a la Escritura y la Razón, sino que distingue dos niveles de la Escritura: como dirían John Wyclif y Jan Hus, siguiendo la tradición medieval (v.g. W. Woodford contra Wycliff), explicita vel implícite (Levy, 2012: 172.178), esto es, su nivel externo (¿evidente?) y transversal a la Escritura y su nivel interno que requiere de una exégesis más metódica. Para Lutero, por tanto, la *Sola Scriptura* no excluía per se ninguna herramienta analítica, pero sí suponía la sustitución de una herramienta más filosófica (escolástica)⁴ por otra herramienta más adecuada a la naturaleza misma del texto bíblico, esto es, el método histórico-gramatical desarrollado por el humanismo, pero que era heredero de la exégesis literal (¡que no literalista!) de la Escuela de Antioquía, particularmente

1- El texto latino lee como sigue: «*Nec est 'in potestate Romani pontificis' aut inquisitoris haereticae pravitatis, 'novos condere artículos fidei', sed secundum conditos iudicare. Nec potest fidelis Christianus cogi ultra sacram scripturam, quae est proprie ius divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio.*»

2- Este escrito recoge la respuesta de Lutero en 1521 a la Bula Papal de León X, Exsurge Domine, que condenaba unas 40 de sus 95 tesis contra las indulgencias.

3- Texto completo en alemán disponible en www.worms.de > Luther > Reichstag > Luthers Rede.

4- En sus inicios como profesor de teología, Lutero enseñaba Biblia según las Sentencias (*Libri quatuor sententiarum*) de Pedro Lombardo, que en sí misma es una obra pre-escolástica.

mejorado en el medioevo por Nicolás de Lira⁵ (ci. 1270-1349) y Lorenzo Valla⁶ (1407-1457). Lutero aplicó de modo intensivo la exégesis y crítica textual de filólogos como Lira (recuérdese el famoso dicho *Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*) y de humanistas como Erasmo, lo que prueba su confianza en la metodología filológica y crítico-textual. Por tanto, la verdadera ‘innovación’ que aporta Lutero consiste en que asienta (¿de nuevo?) la teología sobre una exégesis metódica como la histórico-gramatical, arrumbando la alegórica y escolástica de aquel tiempo. Y esto se debe a que la *Sola Scriptura* requiere de una metodología adecuada, precisamente, a la Scriptura.

Lo interesante es que, desde su formación humanista, más greco-latina que hebraísta, Lutero percibe que buena parte de la Escritura carece de atractivo literario; dicho de otro modo, el texto bíblico es para él de baja calidad. Pero precisamente este dato le sirve —en línea con algunos padres de la iglesia que eran destacados rhetores— para renovar la teoría patristica de la acomodación del verbo divino al verbo humano, y no solo al verbo humano elevado, sino al más humilde. Y aquí es vital tener en cuenta que para Lutero el texto es sobre todo un instrumento del Espíritu; es decir, si el Espíritu no habla, ni siquiera el mejor método exegético podrá escuchar la voz de Dios. De ahí que para Lutero la autoridad de la Escritura no esté tanto en la naturaleza del texto como en su autor. Eso sí, no se puede escuchar al autor sin pasar por su obra.

Es significativo que este acomodacionismo le permite aventurarse por los primeros pasos de una exégesis que hoy llamaríamos ‘crítica’ y que Seeberg (1967: II, 294-296) resume muy bien:

- Lutero declara que los textos de las profecías a menudo han sido confundidos; los discursos probablemente no fueron puestos por escrito sino más tarde y ello por redactores.
- También señala que, a menudo, los profetas se equivocaron (*fehlten*) al profetizar acontecimientos seculares (*von weltlichen Läufthen*).
- Observa, además, que los libros de Reyes son más fidedignos que los de Crónicas.
- No da mayor importancia a quién compusiera el libro de Génesis.
- Comenta que sería mejor que el libro de Esther no estuviera en el canon o que es dudoso que Salomón compusiera el Eclesiastés.

5- Su ópera magna está formada por las *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* (1322-1331).

6- Sería este autor quien demostraría la falsedad de la «*Donatio Constantini*». Sus comentarios al Nuevo Testamento servirían de base para el desarrollo de la crítica textual de los humanistas de los siglos XV y XVI.

- También apunta a que las crónicas de los Evangelios sinópticos no son todas del mismo valor o que la epístola de Judas depende de 2 Pedro.
- Afirma que la Epístola a los Hebreos se equivoca al negar un segundo arrepentimiento (cf. Heb 6, 1ss y 12, 17); además, que fue compuesta en varias partes.
- Famosa es su juicio sobre la epístola de Santiago como «una epístola de paja ... que nada tiene de evangélica» (WA 63: 115), es decir, «nada enseña» de Cristo y relaciona la justicia con las obras (WA 63: 156s.). Incluso llega a decir: «Santiago delira (*delirat*)» (WA 2: 425).
- Y en línea con lo dicho sobre Santiago, originalmente Lutero tampoco consideraba el Apocalipsis como un libro profético o apostólico, «porque ahí ni se conoce ni se proclama a Cristo» (WA 63: 169s.). Dudaba de quién habría sido su autor (WA 63: 159). Lutero concede muy poca importancia a las profecías referentes a acontecimientos externos, y coloca en este sentido al Apocalipsis a un mismo nivel con Joaquín de Fiore y con el profeta Johannes Lichtenberg (ss. XV-XVI).

Seeberg (1967: II, 295) también afirma que Lutero daba gran importancia al testimonio de la iglesia antigua respecto de los varios libros de la Biblia, distinguiendo así, en sus Prefacios del año 1522, entre Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis y el resto de libros neotestamentarios considerados «libros principales verdaderos y ciertos» (WA 63: 154). Y dentro de éstos, el canon interno es para él más importante. El Evangelio según Juan y las Epístolas de Pablo, especialmente Romanos, y Primera de Pedro son:

la verdadera médula y meollo entre todos los libros [...] Porque no hallas en ellos mucha descripción de la obra y milagros de Cristo, pero encuentras magistralmente presentada la manera en que la fe en Cristo, vence el pecado, la muerte y el infierno y da vida, justicia y salvación – lo cual es el verdadero carácter del evangelio». (WA 63: 144 sig.; 51: 327 en Seeberg, 1967: II, 295).

Como consecuencia de este concepto ‘hiper-cristológico’ de las Escrituras, no le perturbaban mayormente los errores e inexactitudes históricas de los escritos sagrados. Tales cosas no podían afectar los sólidos fundamentos de su fe.⁷

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a uno de sus principales proponentes, no conduce al fideísmo irracional o al oscurantismo, sino todo lo contrario: afirmada su autoridad / inspiración más allá de su naturaleza interna (esto es, en Cristo, la verdadera Palabra de Dios), lo abre a la exploración analítica.

7- Evidentemente, esto no significa que Lutero asumiera ya la hermenéutica de la sospecha histórica de la Ilustración, pues su fundamento hermenéutico seguía siendo la analogía histórica.

2.2. Calvino

Calvino (1509-1564) comparte con Lutero la formación humanística. De hecho es posible que ésta fuera más sólida que la de Lutero. En todo caso, Calvino fue más sistemático en la exposición de su método, que ya parte claramente de la *Sola Scriptura* entendida aproximadamente como Lutero.

En Calvino (1968: I, 7.5) encontramos una definición muy clara de que la Escritura, el texto en sí, no es nada sin la acción del Espíritu Santo:

Si queremos, pues, velar por las conciencias, a fin de que no sean de continuo llevadas de acá para allá cargadas de dudas y que no vacilen ni se estanquen y detengan en cualquier escrúpulo, es necesario que esta persuasión proceda de más arriba que de razones, juicios o conjeturas humanas, a saber, del testimonio secreto del Espíritu Santo. Es verdad que si yo quisiera tratar de esta materia con argumentos y pruebas, podría aducir muchas cosas, las cuales fácilmente probarían que si hay un Dios en el cielo, ese Dios es el autor de la Ley, de los Profetas y del Evangelio. [...] Como los profanos piensan que la religión consiste solamente en una opinión, por no creer ninguna cosa temeraria y ligeramente quieren y exigen que se les pruebe con razones que Moisés y los profetas han hablado inspirados por el Espíritu Santo. A lo cual respondo que el testimonio que da el Espíritu Santo es mucho más excelente que cualquier otra razón. Porque, aunque Dios solo es testigo suficiente de sí mismo en Su Palabra, con todo a esta Palabra nunca se le dará crédito en el corazón de los hombres mientras no sea sellada con el testimonio interior del Espíritu. Así que es menester que el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas, penetre dentro de nuestros corazones y los toque eficazmente para persuadirlos de que los profetas han dicho fielmente lo que les era mandado por el Espíritu Santo. [...] Hay personas buenas que, oyendo a los incrédulos y a los enemigos de Dios murmurar contra la Palabra de Dios sin ser por ello castigados, se afligen por no tener a mano una prueba clara y evidente para cerrarles la boca. Pero se engañan no considerando que el Espíritu Santo expresamente es llamado sello y arras para confirmar la fe de los piadosos, porque mientras que Él no ilumine nuestro espíritu, no hacemos más que titubear y vacilar.

Este texto está en la sección titulada «Testimonio interno / secreto del Espíritu Santo» (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Y los teólogos han concordado en denominar a este enfoque la ‘autopistía de las Escrituras’, es decir, la fe que las Escrituras dan de sí mismas. Pero nótese que este concepto tiene un fundamento relacional: Espíritu Santo-Escritura-Espíritu Santo-Creyente. Es decir, la autopistía no se basa tanto en la ‘naturaleza divina’ o en la ‘perfección’ (racional o de cualquier otro tipo) del texto, como en la interacción del texto con el Espíritu y el lector.

Pero de esta cita hemos de notar otro detalle: el texto responde al análisis racional, pues no se niega la posibilidad del testimonio externo («podría

aducir muchas cosas»); incluso es bueno *a posteriori*. Pero no es su racionalidad o calidad literaria o histórica lo que determina su veracidad como Palabra de Dios.

Desde este principio de autopistía, Calvino, en línea con la preferencia exe-gética de los reformadores, sigue la interpretación histórico-literaria. Pero la aplica de un modo claramente sistematizado; y sobre todo insiste más en el valor del contexto. Él insiste más que Lutero en que la literalidad requiere dos componentes básicos: la contextualidad y conocer más la intencionalidad del autor que la etimología. Por ejemplo, en su rechazo de la interpretación literalista del texto de la Santa Cena, asocia esta interpretación con el se-cuestro de las sílabas (*syllabarum aucupiis* – Calvino, 1968: IV, 17.14.23).

Este hincapié es una muestra de la comprensión más encarnacional del texto que tiene Calvino. Es decir, es más respetuoso con el valor que cada texto tiene en su propio tiempo y espacio cultural, como muestra de la aco-modación de Dios a todos los tiempos. Obviamente, no deja de ser altamen-te cristológico en cuanto a la palabra última de las Escrituras. Comentando Juan 5, 39 (RV60: «son ellas [las Escrituras] las que dan testimonio de mí»), Calvino (1978a: 156) afirma:

[...] Así pues, está claro, en primer lugar, que no es posible conocer a Cristo más que por las Escrituras. Y si esto es así, se sigue que hay que leer las Escrituras con el propósito de buscar. Quien se aparte de tal propósito, aun cuando sacrifi-que su vida entera a aprender, jamás alcanzará la ciencia de la verdad.

Quizás sea por su formación humanística (retórica) y por su cristología, que Calvino aceptaba la preponderancia del objeto / la intención (en latín empleaba el término *scopus*) del discurso sobre la precisión o calidad de la forma. Un ejemplo lo tenemos en cómo comenta las discordancias que muchas citas veterotestamentarias del Nuevo Testamento muestran entre la versión griega Septuaginta (LXX) y el hebreo del Texto Masorético (TM). Así, en Romanos 3, 4 (RV60) leemos: «De ninguna manera; antes bien sea Dios veraz, y todo hombre mentiroso; como está escrito: “para que seas justifica-do en tus palabras, y venzas cuando fueres juzgado”». ⁸ El texto citado aquí por Pablo es el Salmo 50, 6 de la LXX, que difiere en su segunda parte con la lección del TM (Salmo 51, 6), que lee: «y puro en tu juzgar». ⁹ Ante esta importante diferencia, Calvino (1978b: 68s) alega:

En cuanto al segundo miembro, el texto hebreo lee: y puro en tu juzgar, es decir, cuando tu juzgas. [...] Pablo ha seguido la traducción griega, que le convenía

8- El texto griego lee: Μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται, Ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου, καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.

9- El texto masorético lee: חָדָשׁךָ בְּדִינְךָ.

más a su propósito, pues sabemos que los Apóstoles, cuando se trataba de pasajes de la Escritura, con frecuencia han hecho uso de una gran libertad con tal de encajarlas en su propósito, razón por la cual no eran escrupulosos con relación a las palabras.

Como vemos, en su argumentación destaca la intención del autor y su libertad para expresarla sobre la coherencia de sus fuentes. En su comentario a Hebreos 10, 5, que muestra un problema muy similar,¹⁰ afirma (1990: 138): «en cuanto a las palabras y cosas que no guardan relación con el asunto que tratan, [los autores] se dan una gran libertad». Basten estos dos ejemplos sobre el propósito del autor y el uso de sus fuentes.

Tanto o más significativos que estos ejemplos sobre el uso de fuentes, quizás lo sean los comentarios que Calvino hace a textos que presentan lo que puede considerarse un error en el uso de las fuentes. Un ejemplo muy claro lo encontramos en su comentario a Mateo 27, 9, que lee: «Así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: [...]» (RV60). Pero la cita que sigue ha sido tomada de Zacarías 11, 12-13 y no de Jeremías, a lo que Calvino (1994: 174) comenta, no sin cierta jocosidad:

No tengo ni idea de cómo ha llegado aquí la mención de Jeremías, y debo admitir que el tema tampoco me atormenta. La cuestión no ofrece ninguna duda: ha habido una equivocación nombrando a Jeremías en lugar de Zacarías, ya que en Jeremías no hay ningún propósito similar ni nada que se le aproxime.

Otro aspecto de este tema que viene muy al caso es el relativo a la ecuación 'Escritura = Libro de Ciencia'. Calvino rechazó sistemáticamente hacer esta ecuación. Hay varios ejemplos, pero tomo aquí uno del Salmo 136, 5,¹¹ cuyo comentario es más breve que el equivalente a su comentario a Génesis 1, 14-16. El problema de fondo científico que ambos textos presentan es que llaman por igual «lumbreras, luces» al sol y la luna, solo que la luna sería la menor y el sol la mayor. Pero en tiempos de Calvino ya se tenía la certeza de que la luna no era emisora de luz, sino reflectora. Ante este problema, Calvino (1859: 520) comenta lo siguiente:

Porque en absoluto ha sido la intención del santo Espíritu enseñar astrología, sino que al tiempo que proponía una doctrina sencilla incluso para los más rudos e idiotas, habló por medio de Moisés y los Profetas de modo que fuera

10- Hebreos 10, 5 (RV60) lee: «Por lo cual, entrando en el mundo dice: "Sacrificio y ofrenda no quisiste; mas me preparaste cuerpo"». La cita ha sido tomada del Salmo 39, 7 (LXX), cuya última oración difiere, («has abierto mis oídos», aunque literalmente dice: «has perforado los oídos para mí»).

11- El salmo lee como sigue: «Al que hizo las grandes lumbreras, porque para siempre es su misericordia» (RV60).

familiar al pueblo común, a fin de que nadie, bajo alguna sombra de dificultad buscara subterfugios para decir que la doctrina propuesta es demasiado elevada y oculta.

Hemos escogido deliberadamente una edición del francés original de Calvino para ofrecer una traducción literal, porque de este modo, en su contexto de profunda discriminación social entre las clases cultas y el vulgo, descuella cómo Calvino puso la teoría patrística de la acomodación al servicio de su teología reformada de la Palabra que debe llegar a todos, incluyendo los más incultos.

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a otro de sus principales proponentes, tiene más que ver con la naturaleza de su autor, el Espíritu Santo, que con la naturaleza misma de la obra. Es su autor quien vivifica el texto, no que este haya adquirido la naturaleza de su autor. De nuevo, nuestra divisa es entendida de tal modo que el texto se presta a un estudio metódico.

2.3. Reforma Radical (Anabautismo)

No contamos con un material sistemático sobre la Escritura, por razones obvias: esta corriente reformadora contó con muy pocos líderes y representantes con sólida formación teológica, lo cual se debió en gran medida a la persecución que recibió desde todos sus frentes (protestantes, católicos, civiles, etc.). El teólogo menonita Dionisio Byler (Zamora, 2012: U3.8) afirma de los radicales: «Su teología y hermenéutica fueron de panfleto incendiario y de sermón práctico para la vivencia y supervivencia de sus pequeñas comunidades clandestinas y perseguidas a muerte, más que doctas y cómodas disquisiciones académicas».

Su aportación principal es su praxismo, o sea, su interpretación del texto bíblico desde la disposición a la práctica (obediencia) de la voluntad de Dios en Jesús. Aunque pudiera pensarse en una aplicación directa del texto bíblico, sin mediación hermenéutica alguna, no debe confundirse con la interpretación literalista hoy defendida por el fundamentalismo. A diferencia de este, los autores y líderes anabautistas no tenían planteamientos positivistas acerca de la naturaleza de la verdad. En cambio, insistían en poner en práctica las enseñanzas y el ejemplo de Jesús y los apóstoles, pues creían en la posibilidad real de seguimiento (no se trataba de una utopía).

Una segunda contribución es su lesu-centrismo práctico, que no cristocentrismo ideológico. Es decir, aceptan que la Biblia contiene lecciones cristológicas, alegóricas y tipológicas que hablaban de Cristo y su obra redentora de la humanidad y la creación entera. Pero este gran marco cristológico parecía lejano a la realidad cotidiana, y quizás por eso su hincapié se puso en las narraciones evangélicas acerca de Jesús y, dentro de los Evangelios, en las enseñanzas prácticas del Sermón de la Montaña (especialmente la versión

de Mateo 5-7). Este se convertirá en el programa fundamental de buena parte del movimiento radical o anabautista.

De este enfoque surgirá una marcada discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. De hecho, esta discontinuidad sirvió para explicar la eclesiología radical de ruptura (expresada mediante el rebautismo de quienes ya habían sido bautizados) con la Iglesia católica y las reformadas: para los radicales, ambas iglesias han sido desechadas por su corrupción, del mismo modo que Israel lo fue por no cumplir su misión.

Pero también la reforma radical tuvo que hacer frente a tendencias internas deletéreas, lo que la obligaría a una mayor definición teológica y hermenéutica. Respecto de las Escrituras, la tendencia más importante fue su relativización al ponerlas a la par o por debajo de la inspiración carismática de un profeta o predicador. De ahí, por ejemplo, la reacción de uno de sus líderes más destacados, Menno Simons, quien en sus escritos haría un uso intensivo de la cita bíblica y afirmaría sistemática y explícitamente la aceptación de la *Sola Scriptura* como autoridad última (Zamora, 2012: U3.9). En todo caso, la teología radical desarrolló una hermenéutica profética o carismática (pneumática) que se sujetaba al texto pero también a la influencia del Espíritu, tensionando entre su interpretación y su puesta en práctica real. Pero dado que las iglesias radicales acentuarían más que las luteranas y reformadas el sacerdocio universal de todos los creyentes, esto las llevaría a la elaboración de una hermenéutica comunitaria que acabará por domeñar el profetismo o carismatismo de los líderes. Esta hermenéutica comunitaria se concretó en la participación de todos los fieles en un debate sobre la predicación recibida (o bien en la respuesta de todos los fieles a la misma), y en la creación de escuelas comunitarias para el aprendizaje de la Escritura (en medio de las dificultades de persecución).

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a esta tercera corriente reformada, de nuevo tiene más que ver con la naturaleza de su autor, el Espíritu Santo, que con la naturaleza misma de la obra escrita. Es su autor quien vivifica el texto, y éste cobra cuerpo en la comunidad que lo vive. Ciertamente, este enfoque, especialmente en sus primeros desarrollos entre grandes dificultades, no podía ofrecer una metodología exegética precisa. Pero sí pone de manifiesto, de nuevo, que el texto de la Escritura adquiere valor en la medida que está inspirado por el Espíritu para ser encarnado en la comunidad de seguidores.

2.4. A modo de síntesis de la primera parte

Un ingrediente básico que alimenta de alguna manera el proceso hermenéutico y teológico de los primeros reformadores, sobre todo en sus inicios, es su convicción de que la teología tiene un carácter eminentemente soteriológico. Es decir, sirve para la redención de la persona y de la sociedad, empezando por la propia Iglesia. En parte, esto tiene mucho que ver con la

experiencia liberadora del propio Lutero tras su descubrimiento (así lo vivió él) de la gracia redentora que hay en la doctrina paulina de la justificación.

Este carácter soteriológico de la teología, que servía para reconstruir la iglesia desde abajo, imprimió una dinámica hermenéutica importante que veía la Palabra de Dios en la eficacia transformadora que por medio del texto de las Escrituras el Espíritu producía en los receptores, pero no por el texto sin más (por eso se podría hablar de lectura kerigmática). Esto es central para entender los cambios que se avecinan entre el ecuador del siglo XVI y todo el siglo XVII.

3. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE REFORMADORES: EL VALOR DEL TEXTO Y EL ESCOLASTICISMO PROTESTANTE

Procedemos a continuación a abordar el estudio de la *Sola Scriptura* entre los reformadores que hemos denominado de «segunda generación». Muchos de los cambios producidos a lo largo de la primera mitad del s. XVI comenzarán a asentarse a partir de la segunda mitad y los efectos de estos cambios comenzarán a aparecer claramente. Por eso, la segunda generación de reformadores, una vez que las nuevas iglesias comienzan a estabilizarse, tendrán que dar respuesta a nuevos retos procedentes no tanto del ámbito netamente eclesial como del social y académico.

3.1. El contexto de la segunda generación de reformadores

Entre mediados del siglo XVI y finales del siglo XVII, toma asiento definitivo el nuevo mapa geopolítico europeo, desarrollado a partir del proceso de confesionalización (*Konfessionsbildung*) de los distintos reinos, principados y repúblicas (Zeeden, 1958; Reinhard, 1977; Schilling, 1981). En el nuevo contexto de bloques protestantes y católicos, el marco del conocimiento humano se amplía exponencialmente, sobre todo por el desarrollo de las ciencias y por la expansión geográfica de la sociedad europea (colonización europea).

Pero esto va a abrir nuevos frentes para la segunda generación de reformadores. Proponemos los siguientes como los principales:

- El mayor conocimiento del Nuevo Mundo, que ofrece una visión más plural de la realidad tanto física como social.
- La Contrarreforma, que se entremezcla con la Reforma Católica, se basaba en el escolasticismo aristotélico y tomista. Arranca oficialmente con el Concilio de Trento (1545-1563), pero su mejor herramienta nace con el reconocimiento apostólico de la Compañía de Jesús (1540). Independientemente de la eficacia de la acción política dirigida desde Roma, la eficacia de la renovación espiritual e intelectual de la Reforma Católica, así como su proyección misionera en el mundo, fue espectacular.

- El racionalismo de Fausto Socino (Sozzini – 1539-1604) y el unitarismo. Sus principales obras teológicas fueron *De auctoritate Scripturae* (1570) y *De Jesu Christo servatore* (1578). El antitrinitarismo del unitarismo tiene claros fundamentos humanistas y racionalistas, que buscan la esencia teológica para evitar el dogmatismo y el partidismo religioso. Y es importante señalar que la exégesis unitarista era ya precursora de la crítica bíblica de los siglos XIX-XX.
- La ‘nueva ciencia’ derivada de la astronomía, con la propuesta heliocéntrica de Copérnico, que escribe en 1530 su *Revolutionibus Orbium Coelestium*, pero que se publica en 1543 (año de su muerte). El modelo geocéntrico de Ptolomeo (90-168), que seguía a Aristóteles contra la hipótesis pitagórica del heliocentrismo, quedará tocado de muerte lenta.
- La ‘nueva ciencia’, derivada de la epistemología de la duda metódica propuesta por René Descartes (1596-1650), creará gran revuelo con la publicación en 1637 de su *Discours de la Méthode de bien Conduire la Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences*. Lo único real es el pensamiento humano (deducción) y el espacio y el movimiento (cambio). Y sobre este fundamento no aceptará autoridades referenciales anteriores ni tampoco la experiencia.
- La multiplicación de las disputas intra-reformadas, todas con ‘base bíblica’, conducirá a la búsqueda de bases heurísticas extra-bíblicas. Y, lo que son los avatares de la vida, teólogos luteranos y reformados recuperarán el aristotelismo (teología natural) como método heurístico para defender los postulados reformados e incluso para la exégesis bíblica.

Todo ello genera un cierto temor de las iglesias protestantes ante las nuevas ciencias, y la doctrina de la inspiración deja de ser ante todo la doctrina sobre el testimonio de Cristo dado por el Espíritu Santo, para convertirse principalmente en base del argumento racional probatorio de la Escritura. Es decir, se altera fundamentalmente la forma de abordar la Biblia o lo que podríamos llamar su estatus epistemológico: las Escrituras no serían tanto el testimonio de la Palabra de Dios inspirada por el Espíritu para la salvación (transformación) del ser humano y la creación, sino más bien el libro de las verdades / evidencias enseñadas por Dios sobre el ser humano y su creación. Y por tanto, la Teología se convertirá principalmente en la sistematización de dichas verdades o evidencias escriturísticas.

Esto conlleva un arrinconamiento (no su eliminación, por supuesto) de la Teología como ‘ciencia de la salvación’ y del concepto de acomodación de la Palabra de Dios a la naturaleza humana. Ahora el hombre es entendido como un ser dotado de una razón con capacidad para entender a Dios y su obra.

3.2. Temor ante las nuevas ciencias

Algunas reacciones que surgieron ante el desarrollo de los avances experimentados en diversos campos de la ciencia, ilustran los temores de los reformadores. Ante las 'nuevas ciencias', representadas sobre todo por la astronomía, Lutero se hizo un eco negativo de ellas, al menos si hemos de dar crédito a las *Tischreden* (Charlas de sobremesa) recopiladas a los 20 años por Anton Lauterbach (1502-1569), un estudiante del reformador y posteriormente diácono en Wittenberg y huésped de Lutero (1536-1539). En ellas (WATR 4, 412-413) se le atribuye el rechazo del heliocentrismo o de la rotación de la tierra sobre la base del episodio bíblico de Josué deteniendo el avance del sol (Josué 10, 12-13). Es el único lugar en el que Lutero haría una mención tan explícita de un tema científico de la época. Calvino nunca cita a Copérnico y siempre se mantuvo abierto a la ciencia. Por su parte, Melanchton fue siempre aristotélico, pero en la segunda edición de su tratado sobre la filosofía de la naturaleza y el conocimiento de Dios, *Initia Doctrina Physicae* (1549), elimina la mención de la primera sobre el castigo de quienes enseñaran el movimiento de la tierra. Y Johannes Gerhard († 1637), continuador de Melanchton, escribirá sus *Loci Theologici* donde la Escritura aparece como el principium (fundamento racional) de los artículos de fe. Así, Gisbertus Voetius (Gijsbert Voet / Gisberto Boecio, 1589-1676) defendería la 'estaticidad' de la tierra basándose en Eclesiastés 1, 4; Job 26, 7, y el movimiento del sol citando Sal 19, 5-6; Eclesiastés 1, 5.6; Josué 10, 12-14. Por su parte, el luterano Abraham Calovius (1612-1686), defensor de la ortodoxia extrema (fe en todos los artículos para obtener la redención), es considerado el punto culminante del escolasticismo luterano con su obra *Systema Locorum theologicorum* y su Biblia *Illustrata* (escrita contra los comentarios de Hugo Grotius, 1583-1645), fue un mal ejemplo de cómo la exégesis pretende imponerse sobre la Astronomía y otras ciencias fundamentando su apologética sobre un concepto estricto de inspiración del texto bíblico. En general, Boecio y Calovius lo tenían muy claro: cuando la ciencia contradecía a la Biblia, esta imperaba.

También la duda metódica de Descartes generaría importantes reacciones. Boecio (Voetius - 1589-1676) le atacará a fondo con base en las Escrituras para demostrar que su sistema filosófico conduce a un verdadero ateísmo. Hablando de ateísmo, también hubo una respuesta reconciliadora de Christopher Wittich (1625-1687) a Descartes y sobre la astronomía copernicana. Este autor escribió su obra *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta* (1682) para defenderse de las acusaciones de ateísmo por defender la cosmología copernicana y no rebatir a Descartes. A tal fin, se mantuvo en la línea de la Reforma temprana, esto es, retomando el concepto de acomodación, e ilustra cómo lidiar con la concepción copernicana del universo en tanto que cuestión teológica. Su gran propuesta fue diferenciar en

el lenguaje entre *praeiudicia* (preconcepciones) basadas en la experiencia común (acientífica) y la intención (*scopus*) del discurso, que determina el verdadero mensaje. Wittich vuelve así a los orígenes reformados o patrísticos, y por tanto al Cristocentrismo y al acomodacionismo. Más tarde, Herman Bavinck (1854-1921) le seguirá y evitará el escolasticismo en el que sí caerán sus contemporáneos de Princeton.

Pero el autor que elabora una respuesta teológica reformada más completa y sistemática, y que además tendría una influencia decisiva sobre una gran parte del protestantismo anglosajón, será François Turretin (Francesco Turretini, 1623-1687). Instalado en el tratamiento escolástico reformado de las Escrituras, con una metodología muy próxima al tomismo contra-reformado, este catedrático de teología en Ginebra se esforzará en demostrar la naturaleza divina del texto bíblico, agudizando así el divorcio entre el texto y su estudio lingüístico-contextual y su aplicación a la vida (salvación y santificación).

Expondrá su visión sobre la Escritura en *Institutio Theologicae Elencticae* (1674),¹² que podríamos traducir por Institución de una teología argumental, donde la definición precisa y sistemática, junto a la fundamentación científica, dominarán. Su método escolástico seguía el método tomista de la *Summa Theologica*, esto es: pregunta de inicio, respuesta de Turretin, mención de algún oponente, discusión de la relevancia de la cuestión (*status questionis*), abordaje negativo y posteriormente el positivo (la posición de Turretin).

Los oponentes de Turretin fueron: la Contrarreforma, el espiritualismo anabautista, entusiastas y libertinos (en tanto que cuestionan la inerrancia bíblica), unitarios y socinianos (sobre todo sus estudios críticos de las Escrituras). A todos ellos, Turretin opondrá su lema: «*Garde le bon dépôt*» (2 Tim 1, 14).

En su obra empleó intensivamente lo que hoy día se denomina *proof-texting*, esto es, el uso probatorio de los versículos bíblicos, lo que le llevó a emplear la Biblia más como apoyo a sus convicciones que a moldear estas desde la Biblia. Por ejemplo: aplicó al canon bíblico cuanto se dice sobre la Torá (Ley) en los Salmos, o empleó el texto de la Gran Comisión (Mateo 28, 18-20) para defender el carácter divino de la Escritura, a pesar de que es evidente que tales textos no son ni una referencia explícita ni implícita al canon bíblico cristiano, ni tampoco una prueba de su carácter divino.

La Escritura se ha convertido bajo Turretin en una necesidad eterna (o sea, se predica de ella lo que se predica de Cristo) y de ahí su autoridad. En su disputa con el tomismo católico (que, recordemos, se ha recuperado del golpe de la Reforma), Turretin busca asentar una teología científica sobre la Escritura como principio formal. Particularmente, con el propósito de negar

12- Aquí emplearemos la edición de 1696 (cf. Bibliografía). Todas las citas han sido tomadas del *Locus secundus de Scriptura Sacra* del primer volumen.

la acción del Espíritu en la tradición católica, fue reduciendo su papel a una relación con la Escritura, hasta que, un par de siglos más tarde, en Princeton prácticamente sólo se le relacionaría con la inspiración del canon.¹³ Es decir, la criatura se ha hecho más importante que el creador.

A partir de ahí pudo proclamar que «la autoridad del texto sagrado es el fundamento primordial de la fe» (1696: II.12.1). Y por supuesto, ya no quedaría espacio en el texto sagrado para el error: Turretin no admitía error alguno en ningún particular, e hizo que la acción del Espíritu Santo prácticamente consistiera en preservar de error alguno al autor humano (que en realidad ya no era autor real, sino mera excusa). Y la base de la autoridad bíblica, por tanto, era esta inmaculada perfección (racional).

A partir de ahí, todas las marcas externas e internas de la Escritura (antigüedad, armonía interna, profecía-cumplimiento, poder de conversión del mundo, etc.), que para Calvino no eran más que ayudas secundarias, serán apoyos racionales a la inspiración de la Biblia y su autoridad. Sobre esta base, toda grave dificultad histórica, gramatical o de cualquier tipo tenía que ser resuelta racionalmente, aunque fuera con una sofisticada argumentación. También la crítica textual era aplicada de modo optimista: toda corrupción del texto original puede ser enmendada.

Así las cosas, Turretin dista de la postura de Lutero sobre la calidad literaria de muchos textos bíblicos. Él insistirá en la perfección del canon tanto en contenido como en formato. Es más, esta perfección material —obviamente muy racionalmente entendida— es causa de confianza. Para él, todos los libros inspirados han sido preservados en el canon actual, sin que se haya perdido ninguno. Lo justifica aplicando las palabras de Jesús en Mt 5, 18 (RV60): «De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo». Concretamente, afirma que «está justificado aplicar analógicamente estas palabras, que Cristo pronunció directamente sobre la doctrina de la ley, a los libros [del canon]» (1696: II.7.4). Este uso de Mt 5, 18 es una muestra de su abuso del proof-texting basado en una apologética racionalista.

Un tema candente en sus debates ilustra muy bien su posicionamiento: se trata de la puntuación masorética del texto hebreo. Este tema se convirtió en candente haciendo girar sobre él la canonicidad, la inspiración y la inerrancia. Turretin (1696: II.11-13) defendió su inspiración y atacó a Louis Cappel, profesor de la Académie de Saumur¹⁴ y autor de *Arcanum punctuationis revelatum* (1624) y *Critica sacra* (1650), obras en las que postulaba que era

13- La obra de Turretin tuvo una profunda influencia sobre la teología calvinista desplegada entre los siglos XIX-XX por la denominada «Escuela de Princeton» (Princeton Theological Seminary, New Jersey). En castellano contamos con una buena presentación de esta escuela: Roper, 1994.

14- Academia de teología hugonota que se fundó en 1593 y fue clausurada en 1683 por el conocido Edicto de Revocación de Nantes de Luis XIV. En términos generales se puede decir

imposible considerar inspirada a la puntuación masorética debido a su carácter tardío, aparte de sostener otras ideas cercanas a la crítica moderna. Turretin, por el contrario, defendió su inspiración e inerrancia sobre una base deductiva: si el original era inspirado, tenía que serlo su transmisión. Pero claro, cuando esta base racional cae bajo crítica textual severa y bien fundada, la misma Escritura se ve cuestionada incluso en su carácter fundamental como palabra redentora.

Otro ejemplo de sus posturas es el relativo a la perfección y claridad de las Escrituras: Turretin sustituyó el calificativo «suficiente» dado a la Escritura por Tomás de Aquino y los Reformadores (Levy, 2012: 44ss),¹⁵ por el de «perfecta», en el sentido de que la Escritura es «tan completa como para ser una regla de fe y de práctica adecuada sin la ayuda de tradición alguna» (1696: II.16.5). Para Turretin, este grado de perfección de la Escritura la hace auto-suficiente con relación a apoyos externos, como la tradición, pero a la vez la hace incuestionable desde cualquier otro campo de conocimiento, por muy científico que sea.

3.3. Significado del cambio de paradigmas entre las dos generaciones de reformadores

Para comprender lo que ocurre en este segundo estadio de la Reforma, no debemos olvidar el cambio de paradigmas que se da entre el primer estadio y el segundo: aquel se da en el seno del Sacro Imperio Romano-Germánico y éste en medio del *Konfessionsbildung* ya mencionado. En su primer estadio, la Reforma se veía a sí misma como un agente 'intraeclesial' que buscaba principalmente la redefinición de la Iglesia en el marco del Sacro Imperio Romano Germánico; en este segundo estadio, consolidadas las reformas nacionales, estas se convierten en agentes de legitimación social (esto es, de toda una cosmovisión social), lo que significa que, en la nueva época, las sociedades protestantes requieren de sus iglesias nuevos fundamentos epistemológicos para su vida secular y por eso la teología protestante se percibe ahora como marco epistemológico social, no sólo eclesial (teológico). Por tanto, al tener que ofrecer una teología legitimadora de una cosmovisión común bien sustentada, más que un kerygma de salvación, la teología protestante

que, para Turretin y los defensores del Sínodo de Dordt (1618-1619), esta escuela promovía un calvinismo demasiado abierto.

15- Para el Aquinate y Duns Scotus las Escrituras contenían lo suficiente para la salvación, aunque sería la iglesia quien tendría que avalar ese contenido (en realidad, la infalibilidad residiría en la Iglesia). «La iglesia desvela (explicare) aquello que de todos modos permanece velado (implicare) en las Sagradas Escrituras» (Levy, 2014: 47). Wyclif seguiría este acercamiento (Levy, 2014: 73ss). Y aún cuando asocia suficiencia e infalibilidad, éste tiene que ver con la *Lex evangelii* que a su vez identifica con la *Lex amoris* (Levy, 2014: 73). También Hus afirmaba la suficiencia de las Escrituras (Levy, 2014: 204ss). Y lo mismo afirmaban los apologistas católicos, William Woodford, Thomas Netter y Jean Gerson (Levy, 2014: 229ss).

echará mano de las ciencias de su tiempo para articular un nuevo sistema teológico totalizante. De ahí que la teología evangélica dominante durante el siglo XVII y parte del XVIII sea conocida como 'neoescolástica protestante'.

Las semillas de este neoescolasticismo se plantaron de hecho en lo que todavía podríamos denominar la primera generación de reformadores, empezando por el propio Melanchton (1497-1560) y siguiendo por dos notables figuras italianas de sólida formación aristotélica (ambos fueron educados como monjes) que aceptaron los principios calvinistas: Pietro Martyr Vermigli (1492-1562) y Girolamo Zanchi (1516-1590). Sus obras altamente apologéticas contra las doctrinas católicas, influirían enormemente en la teología calvinista del siglo XVII. Concretamente, marcarán a quien fuera el sucesor de Calvino en la Academia de Ginebra, Teodoro Beza (1519-1605). Con gran formación humanística y aristotélica (Wolmar, Lefèvre d'Étaples, Budé...), se puede decir que 'seculariza' el programa de formación teológica con Aristóteles, llegando a separar los cursos de doctrina de la Biblia (si bien a su pesar en principio), que siempre estuvieron unidos desde la Edad Media. Y aquí es importante señalar que prestó especial atención al enfoque supralapsario de la doctrina de la predestinación propuesta por Calvino (1968: III.21-24), esto es, Dios habría diseñado (decretado) todo un plan a ejecutar en la Tierra, la caída incluida, para redimir a unos y condenar a otros. En concreto le dedicó dos libros, *Tabula predestinationis* (1555) y *De predestinatione doctrina* (1582). En estas obras concedió a esta doctrina un rol teológico primordial al elevarla al estatus de 'causa última' (Aristóteles). Su propuesta es básicamente un más sofisticado desarrollo del supralapsarismo de Calvino, al elevarlo a un nivel teológico-metafísico desde el que sustentará todo su sistema teológico y exegético. Pero este sistema teológico-metafísico sustentará la cosmovisión de las sociedades reformadas que creen en la elección eterna (esto es, supralapsaria) para cumplir con un objetivo eterno: la sociedad elegida forma parte del plan divino ideado 'desde la eternidad hasta la eternidad'. Se impone desde aquí la racionalidad del plan de Dios diseñado en su eternidad y ejecutado perfectamente en la historia. Esto, por supuesto, requerirá emplear un sofisticado sistema racional para poder sustentarlo, pues ya ha dejado de ser principalmente una vivencia de la fe más que una constatación racional.

En resumen, aunque no todos los reformados siguieron una teología supralapsaria radical, lo cierto es que la Predestinación se empleó como principio filosófico desde el que deducir casi lógicamente el resto de principios teológicos, desplazando a la cristología de su centralidad y descartando el acomodacionismo.

3.4. Sumario sobre los cambios introducidos por el «escolasticismo reformado»

Con relación a Calvino y los primeros reformadores, el escolasticismo reformado supone una nueva comprensión del mismo principio de la *Sola*

Scriptura. Sobre todo supuso un cambio en la comprensión de la finalidad de las Escrituras: fundamentar el conocimiento humano o al menos definir su marco epistemológico (para el resto de ciencias).

Rogers y McKim (1979: 185s) ofrecen una magnífica síntesis de los desplazamientos de acento introducidos por el escolasticismo reformado:

- 1.- El escolasticismo ha estructurado la teología como un sistema de creencias basado en el silogismo aristotélico. Su hincapié estaba en el defensa racional de un depósito recibido de doctrinas.
- 2.- El escolasticismo revivió el interés por la filosofía metafísica arraigado en una renovada admiración por Tomás de Aquino. Se renueva el interés por la voluntad [última] de Dios, en línea con la noción medieval de que la realidad última puede ser conocida remontándose a la sucesión de causas de los efectos.
- 3.- El escolasticismo asumió [implícitamente] que la razón jugaba un papel igual al de la fe en materia religiosa, quedando por tanto la revelación relegada a una posición secundaria. El concepto patristico y también reformado de acomodación fue abandonado y la lógica occidental fue asumida como la operación propia de la mente de Dios.
- 4.- El escolasticismo sustituyó el crecimiento de la vida cristiana por la especulación filosófica. La teología pretendía recuperar su rol medieval de reina de las ciencias. Se consideraba deseable contar con un sistema global unificado más que con una mera profundización en la fe cristiana.
- 5.- El escolasticismo definía en primer lugar la fe como el asentimiento de la mente a un depósito de verdades de la Escritura, y sólo en segundo lugar como relación personal de confianza en Cristo operada por el Espíritu Santo.
- 6.- El escolasticismo interpretó la Escritura como un corpus ahistórico de proposiciones que ofrecían fundamento epistemológico inerrante sobre el construir una filosofía universal. El acento se puso sobre los textos de la Escritura como unidades atomísticas que podían ser articuladas según un sistema lógico sin referencia al kerygma bíblico.

Cabe señalar algunas tendencias de aplicación particular a la Escritura como un todo:

- a) Tendencia a someter el material escriturístico a inapropiados modos de representación aristotélicos o cartesianos.
- b) Tendencia a subordinar el testimonio interno del Espíritu Santo a argumentos de autoridad y de autenticidad de la Escritura basados en evidencias internas y externas.
- c) Tendencia a llevar innecesariamente al extremo la noción de la inspiración verbal. Un ejemplo notorio es la insistencia en la inspiración de la puntuación masorética (que nunca existió en los primeros manuscritos).

- d) Tendencia a tratar a los autores humanos de la Escritura como meros escribas transcribiendo palabras divinas. Incluso cuando se negaba explícitamente, la implicación de muchos postulados es la teoría del dictado.
- e) Tendencia a dar una falsa importancia a la doctrina de la inerrancia. La inspiración se hizo depender de la afirmación de la veracidad de la Biblia en todos los detalles y campos del conocimiento.

4. CONCLUSIÓN

Hemos considerado cómo la divisa protestante *Sola Scriptura* no conlleva una única comprensión del estatus de las Sagradas Escrituras, sino que la historia de la teología evangélica entre los siglos XVI y XVII nos ofrece al menos dos comprensiones básicas muy distintas:

- La kerygmática de la primera generación de reformadores
- La escolástica de la segunda generación de reformadores

Para la primera, el texto adquiere su valor en tanto que es un medio inspirado por el Espíritu Santo para iluminar y redimir; para la segunda, el texto adquiere valor propio en tanto que la inspiración divina le ha otorgado un grado de perfección inigualable. Ambas comprensiones siguen muy vivas hoy día en diversas formas y, de algún modo, polarizan el debate intra-protestante.

Esta polarización no es necesariamente negativa. Seguramente, la oscilación de un polo al otro dependerá siempre de los factores históricos de cada tiempo, pero lo interesante es que el papel nuclear de las Escrituras sigue vigente en todas las épocas vividas por el protestantismo. Quizás tenga razón el antiguo arzobispo de Canterbury, Rowan Williams (2015:40s), cuando afirma:

La Reforma estableció el principio de la Escritura no sólo como fuente de enseñanza verdadera y como clarificación ilustrativa de dicha enseñanza, sino también como presencia crítica en la Iglesia, 'entrometiéndose' en ella, por así decir, y nunca siendo sólo su instrumento.

De algún modo, y por ser un principio inamovible, la *Sola Scriptura* coloca a toda la Escritura en la categoría de un *Traditum* que nunca puede quedar agotado en la *Traditio* que la transmite, por muy importante que ésta sea en las fórmulas teológicas (confesiones de fe y doctrinas particulares) o en las disciplinas de las Iglesias, por mencionar dos aspectos clave de la *Traditio* en tanto que actualización de las Escrituras. Es decir, la *Sola Scriptura* impide que la Tradición protestante (pues 'haberla hayla') absorba a la Escritura y se confunda con ella. Se podría decir que la Tradición protestante está

tensionada entre la referencialidad última que supone la Escritura y su anuncio del Reino de Dios que se acerca. Y en esta tensión el protestantismo encuentra su creatividad, esto es, su capacidad de construir una realidad coherente en medio de la sociedad, a pesar de toda su diversidad y fragmentación. No es por tanto extraño que Vanhoozer (2016: loc. 6278) pueda hablar de una «pluralidad interpretativa unitiva» del protestantismo.

SIGLAS

- LXX Septuaginta, editada por Alfred Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1935.
- RV60 Traducción de Casiodoro de Reina y revisión de Cipriano de Valera de La santa Biblia. Creo que habría que hacer una justificación completa del apartado de siglas. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.
- TM Texto Masorético, edición de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, editada por W. Elliger y W. Rudolph, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- WA Weimarer Lutherausgabe, D. Martin Luthers Werke. 120 Bände, Weimar, 1883-2009.
- WATR Weimarer Lutherausgabe, Tischreden, D. Martin Luthers Werke, Tischreden. 6 Bände, Weimar, 1912-1921.

BIBLIOGRAFÍA

- Calvino, Juan (1859), *Commentaires sur les Psaumes*, vol. 2, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie. Disponible en: https://archive.org/details/bub_gb_KCujcErqzZgC
- _____ (1968), *Institución de la Religión Cristiana*, vols. I-II, Rijswijk (Z.H.), FELIRE.
- _____ (1978a), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 2 (Évangile selon saint Jean), editado por Michel Réveillaud, Aix-en-Provence; Fontenais-sous-Bois, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1978b), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 4 (Épître aux Romains), editado por Jules-Marcel Nicole, Aix-en-Provence; Fontenais-sous-Bois, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1990), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 8, vol. 1 (Les Épîtres «catholiques» et l'Épître aux Hébreux), editado por Victor Bridel, Aix-en-Provence; Marne-la-Vallée, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1994), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 1, vol. 4 (L'Harmonie Évangélique), editado por Marc-François Gonin, Aix-en-Provence; Marne-la-Vallée, Éditions Kerygma-Éditions Farel.

- Levy, Ian Christopher (2012), *Holy Scripture and the Quest for Authority at the End of the Middle Ages*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Lutero, Martin (1977), *Lutero. Obras*. Edición de Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Rogers, Jack B. & McKim, Donald K. (1979), *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*. San Francisco, Harper & Row Publishers.
- Reinhard, Wolfgang (1977), „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 68, pp. 226-251.
- Ropero, Alfonso (1994), *Los hombres de Princeton*. Tradición y desafío. Moral de Calatrava (C.R.), Editorial Peregrino.
- Rose, Devin (2014), *The Protestant's Dilemma: How the Reformation's Shocking Consequences Point to the Truth of Catholicism*. San Diego, Catholic Answers Press.
- Schilling, Heinz (1981), *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 48), Gütersloh.
- Seeberg, Reinhold (1967²), *Manual de Historia de las Doctrinas*, vols. I-II, Buenos Aires y El Paso (TX), Casa Bautista de Publicaciones.
- Seitz, Otto (1903), *Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519)*. Berlin, C.A. Schwetschke. Disponible en: <https://archive.org/details/derauthentischet00eckj>.
- Turretin, François (1696), *Institutio Theologiae Elencticae*, vols. 1-3. Leiden (antigua Lugd. Batavor), Fredericum Haring. Disponible en: https://archive.org/stream/bub_gb_36TU2v9mILAC#page/n73/mode/2up.
- Vanhoozer, Kevin J. (2016), *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids, Brazos Press.
- Williams, Rowan (2015), «The Reformation's Legacy» en Petra Bosse-Huber et al. (eds.), *Reformation. Legacy and Future*. Genève, WCC Publications.
- Zamora García, Pedro (2012), *Exégesis bíblica–Antiguo Testamento*, Madrid, Curso online de la Facultad de Teología SEUT. (U = Unidad / Lección)
- Zeeden, Ernst Walter (1958), „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe“, *Historische Zeitschrift* 185, pp. 249-299.

